

# 老子“名、无名”的自然逻辑理论

陈 进 坤

老子的哲学理论众所熟悉，其“万物生於有，有生於无”的宇宙万物演化生成论，是朴素唯物而辩证的本体论，也愈益被哲学界所肯定。然而，老子的逻辑理论，似尚未被人们充分认识并引起足够重视，它在中国逻辑学史上的研究似乎仍是一薄弱环节。为抛砖引玉，本文浅尝探讨之，就正于大家。

## 一、“大道无名”、“始制有名”——“名、无名”的逻辑生成发展论

《老子》五千言，第一章就开宗明义地说：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常，无欲以观其妙；常，有欲以观其徼。此两者同，出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”

老子把“先天地生”而作为天地万物生成演化的始基，称为“道”，也称为“无”，亦称为“一”，为“朴”。而把生成之后的具体事物称为“有”、为“多”、为“器”。前者无可名状，勉强名之曰：“大”或“道”，故称“大道无名”；后者有形有状，即可名状，而称“始制有名”。应在可道之道中把握其“常”，最高的“大道”，而在可名之名中把握其“常”，知“名”之道的“常名”。在“无”、“有”之中，把握其统一（“常”）。要知“常”（即道），必须不带主观欲望（“无欲”），才能知其（道）全体与奥妙；如带着主观欲望，则只能看到道的片面与表面。老子认为“此两者”即“无”（道）与“有”（名）都是来自于自然（“同”），只是表现不同（“出而异名”）。它们都是如同既深又远的天空那样，都可称为“玄”。这自然之中的自然变化（“玄之又玄”）是万物变化之奥妙的门户（“众妙之门”）。

老子从哪些方面来说明宇宙万物生成之道是“无”呢？其一：任何具体事物的生成，大至天地，小至细菌都是一个“从无到有”的过程。“无”是相对于“有”而言的，指某“有”（物）之生前或亡后之状态。当物未生而处于有“象”而未“形”——感官尚未能感知到其存在时，则可称之“无”。老子认为有形的天地在它形成之前，只是一片浑沌之气，是一“无状之状，无物之象”的“惚恍”状态，此一“绳绳不可名”之状态即称为“无”，是“大象无形”的自然本身。《老子》曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之（私名）曰道，强为之名曰大。”（二十五章）又曰：“道之为物，惟恍惟惚”却又“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”、“其情甚真、其中有信。”（二十三章）“道”包含有“象”、“物”、“精”、“情”、“信”，乃表示着“物”自“象”而“形”（物）而“精”而“情”而“信”的生长发展过程，也表示着“物”由低级向高级的发

展阶段，至有“信”（信义）乃人类特有而为万物之“灵”的最高阶段。而“道”又是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的“夷”、“希”、“微”，是令人“不可致诘（查究）”的“混而为一”（“气”）的物。（十四章）其次，“无”指物生显象前之状态，“有成”必有“亏”，此“亏”者乃其“无”；“毁”，当事物自身新陈代谢至“质变”时而毁灭，即复归于“无”（返于自然之中）。“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命。”（十六章）综上所述，任何事物的生成演化，都是一个从“无”到“有”，又从“有”复归于“无”的过程，此谓“常道”、“大道”，而称“大道无名”。作为“物”之反映的“名”，自与物相即相离，相待而行。作为反映“常道”的“常名”逻辑，同样遵循“无→有→无”的程式。

老子之所以说“名可名，非常名”，乃因“名”由于“实”的变化而常失“实”，失“真”。此即春秋开始以来“名实相怨久矣”（《管子·宙合》）的历史现实，直至孔子因未明“名为实之宾”的逻辑原理，面对“觚不觚”的现实惶惑而哀叹：“觚不觚！觚哉！觚哉！”为此，他提出了“正名”的呼吁！然而，他却喧宾夺主，以过时之“名”来匡正新成之“实”。孔子所“正”之名，乃贵族统治的“名分”之名，且其不明名之随实，名必从实的逻辑原理，故其“正名”理论在当时事实面前显得“苍白无力”，包括其“正名”在内的整个“设计得十分出色的治国方案”都四处碰壁。

名实关系的理论问题，孔子当时不能理解，而且该一时代亦未能解决。孔子曾问“礼”于老聃，并没有得到此一问题的正面解答，老聃曾长时沉默，行“不言之教”，只把嘴巴张开让孔子自己去体会：“齿落舌存”，以明“柔弱胜刚强”之理。舌之存，以其“柔”，喻道之情：“柔顺随时，与理相应”（《韩非·解老》）；“上善若水”，亦因其“柔”，“因地而制形”。（《孙子·虚实》）“柔”指富于弹性、善于变化，能因时、因地适应客观实际变化而为变化，故能存、能胜。齿则僵硬，缺乏弹性，适于变化而蚀落，此亦显示器、物，名非常存者；而名实关系之道，恰如“舌”之柔顺随时，因物变化，与物存亡之理相应。

《老子》书何时问世？论者纷纭，有“在孔子之世、老聃自作”之说，但多数论者主张在战国中期庄子之前。冯友兰先生则说：“道家是经过名家的思想而又超过之的。……‘无名’是对着‘有名’说底。他们对着有名说，可见他们是经过名家底。”（《冯友兰学术精华录》，第293页）冯先生说得对，不足的是没有说明是哪样的“名家”？是惠施、公孙龙之“名家”，或与孔老并世的邓析的“形名之家”？惠庄同时，如说《老子》在庄子、惠施之后，诚与逻辑与学术发展由简而繁、由粗而精的轨迹不合。《老子》是“大体而言约”，《庄子》则“汪洋恣肆”；老子一句话，到庄子手里则成洒洒洋洋的长篇大论。如上述“此两者同，出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门”，庄子则发挥为：“有始也者，有未始有始也者；有未始有夫未始有始也者。有有也者、有无也者、有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。”（《齐物论》）庄子这一阐释宇宙万物的生成演化有七个阶段，比《老子》之说大为精细，但仍不够具体，至《淮南子·俶真训》方吸取了汉代自然科学的巨大成果，而作了详尽而具体的阐释。“所谓有始者，繁愤未发。萌兆芽蘖……而未成物类；有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与伏游竟畅于宇宙之间，被德言和，缤纷茏苁，欲与物接，而未成……有未始有夫未始有有无者，天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。”由此可见，在关于宇宙万物生成论的三家阐述中，认识的发展总是由粗入精、由浅

显到深刻、由笼统到具体。《庄子》不可能在《老子》之前，因而，《老子》亦不可能经过惠施、公孙龙的“名家”。但《老子》经过广义的“名家”（即形名之学）是显然的，即经过邓析，并受其深刻影响。“邓析，郑人，好刑名，操两可之说，设无穷之辞。当子产之世，数难子产之法。其论‘无厚’者言之异同，与公孙龙同类。”（《刘向校叙》）邓析形名理论最突出的是“无厚”、“转辞”（即可与不可，然与不然的判断之间互相转换）。其“无厚”论对《老子》有直接影响。邓析的无厚，指天地对万民、君父对臣子都不具有“偏私”性质；法律就其对象亦是“无厚”，应“客观”、“公正”，不带有主观感情的色彩。这在《老子》书中则换成“不仁”、“无亲”、“天地不仁”、“圣人不仁”。“天地无亲”，即“道”亦是客观的，不带有主观感情色彩。“转辞”，到《老子》书中则从“两然”、“两可”之辞间的转换直至“形名”、“彼此”、“有无”等一些对立面之间的“转换”。这一思想对后世影响很大，在尹文乃至名家那里表现得很充分。

尹文说：“大道不称（名），众有必名。道生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆，则众名得其所称也。”（《管子·心术上》）这里肯定了名生于物实（方圆），而物的本质属性乃各自得于自然（道）的某一方面，此即物“德”，而“名”则得其所称。又说：“有形者必有名，有名者未必有形；形而不名，未必失其方圆白黑之实。名而不形，不可不寻名以检其差。故亦有名以检形，形以定名，名以定事，事以检名。察其所以然，则形名之于事物，无所隐其理矣。”（同上）

名生于形（实），“形”是第一性，决定“名”的（“形以定名”），故有形必有名，“名”是第二性，服从于形。然而，名有相对稳定性，而实则处于变动不居之中，如或因实已起质变，或已败毁不存，则出现“有名者未必有形”，如是，则不可不察，不可不查究名与形差失的原因；或命（称）名时，名不当实，外延与内涵不统一；或因“实”已起质变，不复存在命名所称之“实”。如果有形（实）而尚未被人们认识，无以名之，但形既已客观存在，尽管“无名”，并不因此而损该“形”客观存在性之毫厘。由于名与形（实）之相反相成，故名实之间可以互相“校（检）正”，此即形名相应、相循为用、以实核名、循名责实的形名法术之学。

尹文最后说：“物固有形，形固有名，此言名不得过实，实不得延名。诂形以形，以形务（专力从事。郭校读为“侔”，未妥，“侔”为墨辩之一逻辑方法）名，督言正名。故曰圣人不言之言，应也。……执其名，务其应，所以成之，应之道也。无为之道，因也。因也者无益无损也。以其形因为之名，此因之术也。名者，圣人之所以纪万物也。……因也者舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也，缘理而动，非所取也。……若影之象形，响之应声也。故物至则应，过则舍矣。舍矣者，言复归于虚也。”（同上）

尹文于此提出了“物”、“形”、“名”、“实”四个层次，“物”必有其外在表现之现象（形），有物的现象则必有名，但名是以物的本质属性（实）作为其规定性的。名是物的现象与本质的统一，名也要求内涵（实）与外延（形）的统一，故称“名不得过实，实不得延名”。命名的方法则是“因”，必须因物之本质与客观规律之实际，不得有任何主观色彩（或益或损），即“舍己而以物为法”。名的作用则是“应”物，并认识物之条理，“纪万物”，作为应物、应事的工具，由于物处于变化之中，而名又是物之反映，故“物至则应，过则舍

矣”。此一“至则应”、“过则舍”的命题才更全面而辩证地解决了名实关系的理论问题，它既解决了现实事物的确定性与可认识性，亦解决了新生事物突破旧形式（名）的束缚，废除旧名而创造新名的必然性与正当性。“物至则应，过则舍实”的命题，成为战国中期名辩思潮的“热点”，道家的庄子、列子、稷下学派的宋钘、尹文，彭蒙、慎到、墨辩、名家的惠施、公孙龙皆以此热点而争鸣着。墨辩则有“影不徙，说在改为”（《墨子·经下》），有的辩者则以极生动而形象的命题：“飞鸟之影未尝动也”（《庄子·天下》）完成了名实关系的理论概括，“影”（名）是物（形）的反映。名与实相即相离，有抽象的同一性。据相对运动原理，两平行运动物体，沿同一方向，以同一速度行进，两者间的速度差为零，彼此间即为相对静止（不动），这就是飞鸟之影相对于飞鸟之形而言是“不动”的。正因有此“未尝动”，名才能始终与实（形）保持一致，才以“纪物”；而其“不动”却在于名（影）随物（形）之迁而“改为”。庄子嘲笑“学富五车”的惠施“偏为万物说”的科学精神是“影与形竞逐”，亦是以此命题之含义而说。此一说明名实关系理论问题的命题，乃导源于《老子》“无有一无”的宇宙万物生成演化论，也是导源于此天道观的逻辑应用：“名、无名”的自然逻辑理论。

## 二、老子的认识论与辩证逻辑的应用

### 1、“有无相生”的认识辩证法

老子以“有无相生”来概括“万物生于有，有生于无”（四十章）的天道观，同时又以此作为认识与逻辑生成发展的辩证法，《老子》在第一章阐明了“道”与“名”、“有”与“无”、“有名”与“无名”之后，紧接着于第二章即阐释“有无相生”的辩证法：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不为辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯不居，是以不去。”李约瑟正确指出：当希腊人和印度人很早就仔细考虑形式逻辑的时候，中国人一直倾向于发展辩证逻辑。”（《中国科技史》第3卷，第337页）《老子》一书随处可见运用辩证逻辑的概念“定义”方法，在短短的五千言中有几十个概念的定义中体现这一方法。

道体（气）是“无有入无间”。老子在揭示作为道的载体——气的本质时以此命题定义之。为形容气之无所不入的极微至小，以“无有”称之，即“有”而极小（无限小）趋近于无而非无，故称“无有”，以数学式表之为 $|（有）\rightarrow 0（无）$ 。“无间”，乃批判继承邓析的“无厚”论并进而发展之，除取“无厚”改称“不仁”、“无亲”之义外，又推及至空间关系的“无厚”而称“无间”，邓析当时并没有涉及到空间关系之“无厚”，唯经老子的发展，至战国中期又成为名辩热潮中又一热点。惠施的“无厚，不可积，其大千里（即几何学上平面之概念定义）”。“至大：无外”，“至小：无内”。（《庄子·天下》）“无有入无间”可谓至小之至至小，“无间”已是“至小”，而又可纳“无有”，则“无有”比“至小”更小，可谓小之又小的至至小。凡涉及“无穷”之义的概念，只能采取相对的“相反相成”的对立面的一方界定另一方。“无有入无间”亦是老子“损之又损”、“玄之又玄”的辩证逻辑的抽象方法。

又如道、德、善、美、信、大、上等范畴或概念，莫不是以其对立面来界定：“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱（垢黑），广德若不足，建德若偷，质贞若渝，大

方无隅……大音希声，大象无形，道隐无名。”（四十一章）又说：“大成若缺，其用不弊；大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。”（四十五章）“大道”之“可名于大”，乃“以其终不自为大，故能成其大”。（三十四章）“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其天私邪？故能成其私。”（七章）

用对立面的一方规定另一方，用否定的一方规定肯定或相反用肯定的一方去规定否定，“那就是因为在定在中所包含的否定成份，最初好像只是隐伏着的。只有后来在自为存在的阶段，才开始自由地出现，达到它应有的地位。”（黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆1981年版，第203页）老子当然没有达到这样一个阶段，不可能有这样的深刻认识。但是，他猜测地看到了人事和自然的每一事物的生成，都有肯定、否定的互为规定性。这即是他认识事物的一个尺度，这个尺度因为有相互规定，便避免了同义反复。从事实上说，“善”不能仅仅作作为“善”而存在，必定与“恶”相对峙才显现出来。因此，在认识上也必须形式地概念地把这种关系反映出来。有意思的是，老子本是从社会中抽取出来的尺度，交给当时没有也不可能经过实验考查验证过的自然界本身，好像自然界天然地存在着和人类社会同样的规律，却是一种“先验论”。它有哲学的意义和智慧，但不具科学的形态和价值，这是应该注意的。

## 2、“无”之大用

“无”是“有”之反，是最普遍、最大的“反”。常人只见其“有”而不知其“无”，只执其“成”而不识其“亏”与“毁”，造成认识上的“蔽”、“囿”而犯错误，直至亡身败国。老子是第一个从理论上提出“无”在认识和实践中的巨大作用者，并为此而引发战国中期百家关于认识论中如何“去囿”（稷下学派）、“解蔽”（荀况）的热烈研讨。荀况的《解蔽》可说是集诸子认识论大成之名篇，他提出：“凡万物异则莫不相为蔽”，所谓“莫不相为蔽”之“异”，乃指对立统一体中对立双方之“反”、之“异”；而认识论（“心术”）之“公患”，恰在于万物之“相异”、“相反”而“相为蔽”！如果认识不到这“蔽”的根源在于相成之相“反”，不能从对立的统一中把握其“相反相成”，必造成认识之“蔽塞”。老子提出万物最大之相异者，即为“有”与“无”，道乃“有无相生”之原理。而只知其“有”，不知其“无”，则是认识蔽塞之最大根由。故提出“有之以为利（资），无之以为用”。“无”之用可谓“大”矣。首先是现存之“有”，任何事物，如没有“无”则不能成其“用”。“三十辐共一毂，当其无，有车之用。凿埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用”。（十一章）在军事上的应用，则是“形人”（示形于敌）而我“无形”，成为克敌制胜的法宝，也是将帅指挥艺术之所在！“塞翁之失（无）马”，焉知非福？“塞翁之得马”，焉知非祸？“祸兮、福之所倚；福兮、祸之所伏。”（五十一章）这“祸福无门”、“孰知其极”？恰在于不知“无”的作用。

毛泽东同志在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》一文中就引用了这句话，说明事物转化的道理：“我们必须学会全面地看问题，不但要看到事物的正面，也要看到它的反面。在一定条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果。”毛泽东同志并没有直接阐述老子的“无”的思想，这是显而易见的，但同样显而易见的是，老子的这种祸福相因相依的观点恰恰是从“无之为用”中抽取出来的，并应用于现实之中。

“无”之用，除现存之“有”的“无”之用外，尚有更难又更重大的“无”之用，即为见

小知微，事无事。当事物只处于微弱征兆而尚未成形、“无事”之际，要能“见几”，预见其发展趋势，及早采取措施，促使事物良性发展，或防微杜渐，避免事物恶逆转化。老子指出：“取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”（四十八章）“为无为，事无事，味无味。”（六十三章）因他认为任何事物都是由微而著，由小而大，由低而高，由近而远……。特别是因为微末，细小之“几”、之“兆”较难察知预见，且易被忽略轻视，尤添难知难识之难度，所以才应该早为之谋。因此，老子再三讲：“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮（融解），其微易散。为之于未有，治之于未乱。”（六十四章）“图难于其易，为大，于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信，多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难。”（六十三章）在“未有”、“未乱”、“无事”、“无味”之时机，又从小从易之事入手，必事半功倍。为此，老子又提出“早服”而“重积德”。“治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服，早服谓之重积德，重积德，则无不克。”（五十九章）嗇，《韩非·解老》释为吝嗇之嗇，嗇用精神，说似可通，然近穿凿。嗇即稼嗇之古文。“治人事天”之道，如农人之稼穡。稼穡即要“早服”，早于从事，利其生，除其害，即要及时播种、施肥、灌溉，除草、除虫，而在播种之前，即要早于耕耘、选种等等，而这些细微而平淡无味之事，正是丰收的重要条件。

这“见微知著”、“为大于细”、“图难于易”、“早服”、“事无事”的辩证思维方式，对于认知、求学、为人、办事皆有指导意义。《易·系辞下》亦说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而不去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。”这话至今流传，足见其义之深远。

### 三、“为学日益、为道日损”的逻辑方法

逻辑是思维规律及其形式的科学，是理性认识、抽象思维的结果。老子极重视理性认识、抽象思维、逻辑方法与范畴的巨大作用。“不出户，知天下；不窥牖，知天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”（四十七章）老子身为周守藏室之史，熟悉繁富的国家图书典籍，“历记成败存亡祸福古今之道”，具有十分渊博的知识学问，包括社会与自然的多种知识，亦精于天文历象之学，其“反”、“复”之说即基于此而说。当时天文历法已相当完备。历法推算已相当精密，孟子称赞之：“千岁之日至（夏至，冬至日），可坐而致矣。”老子则说“不窥牖，知天道”！作为史官，“历记成败存亡祸福古今之道”（《汉书·艺文志》）自是“不出户，知天下”。俗语说：“秀才不出门，能知天下事”。能否因此而说老子是无视感性认识、脱离实践的唯理主义或唯心主义呢？不！老子是重视感性认识与经验的，并且尊重百姓群众之经验。他要“以百姓心为心”，又主张“学不学，复众人之所过”（六十四章）。“以百姓心为心”就是一切道德、学问、政令皆必须从百姓之需要出发，而且要尊重百姓之实践，“复众人之所过”，众人所走之路，即谓“道”。老子之“道”，正是从“众人之所过”的路而上升为理论的。老子亦重视学习，包括向书本学习，他是国家图书馆馆长，自然重视书本知识，他那渊博的知识主要是从书本而来的，但他又反对“本本主义”，如孟子“尽信书、不如无书”之说，老子的“学”又“不学”，即不为书本知识所限，更鄙视统治者之膺学，凡不合“众人之所过”之“学”，即在“不学”而弃之列，如统治者极度重视之“礼”学，他则斥之为“忠信之薄而乱之首”（三十八章），这也是他“绝学无忧”的意义

所在!老子并非是闭目塞听、关在房子里自吹自擂之夜郎,他重视的是天下耳目之视听、整个社会的经验,他一再强调的是要“舍己”、“无我”、“不自见”、“不自是”、“不自矜”、“不自伐”,而服从客观(无为)的自然之道。老子尤反对超验的神秘主义的“前识”,认为它不外是巫婆神汉哗众取宠、华而不实而愚弄民众的鬼把戏,是“道之华,愚之首”(三十八章)。“前识”,据韩非的解释,是“先物行,先理动”、“无缘而妄意度”(《解老》)的主观臆测。韩非站在朴素唯物主义认识论的立场上,肯定了老子对“前识”的批判。

“其出弥远,其知弥少”,是突出感性认识与理性认识的差别以及“行”与“知”的内在矛盾与差别,因感性认识是在“行”之“动”中获得;由理性认识(知)却必须在取得感性认识之后于“静”中“思”而得之,还必须“思之又思”(孔子有“九思”),即必须经过一系列的思维加工制造的功夫(所谓“去粗取精,去伪存真,由此及彼,由表及里”),不断地抽象概括,从个别、特殊、一般而至普遍,得到规律性(道)的认识,老子则谓之“涤除玄览”。就个体认识而言,“行之弥远而动之弥出”,则余下“静”而“思”之的时间与精力便“弥少”,故其“知”(知道),便自然“弥少”。那些没有前途的经验主义者、事务主义者,虽然整天忙忙碌碌,却“言不及义”,或以其经验而“守株待兔”。

“圣人不行而知,不见而明,不为而成”(四十七章),老子于此所指的“行”、“见”、“为”,乃指不善之“行”,己私之“见”,妄作之“为”,故在不取之列;老子绝非反对一般意义上的“行”、“见”。“为”,而是大力呼吁与提倡善言、善行,易知、易行;常明之“见”,自然之“为”。老子主张“终日行不离辎重”,即行动要慎重周备,沉着而不浮躁,“重为轻君,静为躁君”(二十六章)。老子主张“甚易知,甚易行”,可是人们却“莫能知、莫能行”;因为“道甚夷而民好径”。“好径”乃因其私欲私利所驱使,而致平坦之“道”亦“莫能知、莫能行”!老子力主“常善救人”、“常善救物”之“行”,“谦虚卑弱”之行,“周行不殆”的大道之行,故能“无为而成”。韩非在《喻老》篇则称“圣人无常行也,能并智(智能周并远近),故曰‘不行而知’;能并视,故曰‘不见而明’;随时以举事,因资而立功,用万物之能而获利其上,故曰‘不为而成’”。

“为学日益、为道日损”亦指“求知”(求取一般知识)与“求道”(求取哲学认识)上的对立统一关系;“为学日益”即指知识的积累,学问(包括感性与知性认识)愈广博愈好,因它是“求道”的基础,是个由约至博的过程;“为道日损,损之又损,至于无为”,“损”即舍象、抽象,“日损”即不断地抽象,由低级向高级,由个别、特殊、一般而至普遍地不断抽象,直至无可再抽象(“无为”)而得到范畴与规律,即“道”,得到最普遍的规律(大道),则“放之四海而皆准”,故能“无为而无不为”。此过程亦称“由博返约”。“为学”与“为道”是两个相反相成的认识过程(阶段),这一认识过程对立统一的观点,是老子朴素唯物主义认识论与辩证法相结合的体现。“为学日益”是归纳逻辑的前提与方法,“为道日损”是演绎逻辑的前提与方法;归纳与演绎亦是相反相成的逻辑方法。“为学日益”与“为道日损”的对立统一,体现了老子认识论,辩证法与逻辑统一的观点。

(作者单位:厦门大学政治学系)

责任编辑:王生平